

ANNABELLA D'ATRI

**SUL SIGNIFICATO DI "VOLONTÀ" NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA**

1. Intro
2. Volontà e Libertà in Locke
3. Volontà e Linguaggio: Le "se-frasi" in Moore e gli avverbi di "scusa" in Austin
4. Volontà e Logica nel neopositivismo
5. Gli argomenti dei "Libertari"
6. La volontà nel contesto del mind-body problem
7. L'esperimento di Libet

ABSTRACT: ABOUT MEANING OF "WILL" IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

The first part of the essay is devoted to presenting Aristotle's theory of "voluntary action" in order to demonstrate that what contemporary philosophy labels "question of free will" has its origin in that concept, and not in concept of "will". The second part sketches some contemporary theories supporting compatibilism, stating that freedom of choice squares with universal laws of causality and others supporting libertarianism, asserting that will is an autonomous human faculty with own causal powers. The aim of the essay is emphasizing that Aristotelian concepts explained in the first part are recognizable in theories examined in the second, in order to conclude that, despite great progress in contemporary sciences, mainly in neuroscience, Aristotle's model of argumentation is convincing even now.



**1. Intro**

Sostiene efficacemente Mario De Caro nella sua

introduzione al concetto di "libero arbitrio": «la libertà è *conditio sine qua non* di alcuni concetti fondamentali, quali responsabilità e autodeterminazione»<sup>1</sup>, ma se, com'è ovvio, il concetto di libertà si può definire solo in stretta relazione con il concetto di "volontà" come potere di controllo sulle proprie azioni, l'analisi del significato del termine "volontà" è decisiva

<sup>1</sup> M. De Caro, *Il libero arbitrio: una introduzione*, Laterza, Bari 2004, p. 7.

non solo in etica e nelle diverse “etiche applicate” ma anche in tutte quelle discipline, quali in particolare il diritto e la politica, che non possono fare a meno di determinare quali siano le condizioni per giudicare qualcuno responsabile o “capace” di responsabilità.

Dal momento che il filosofo che per primo ha fornito all’etica gli strumenti teorici necessari a collocare in una cornice categoriale adeguata la questione della volontà è Aristotele, nonostante alcuni studiosi ne riducano il ruolo nella storia dell’etica a mero «momento fondamentale di una lunga evoluzione»<sup>2</sup>, nella prima parte ricostruiremo le argomentazioni aristoteliche nella loro stringata struttura, per mostrarne poi, nella seconda parte, la presenza, esplicita o implicita, nelle teorie sulla volontà di pensatori riconducibili alla tradizione filosofica dell’“analisi del linguaggio ordinario”.

### **1.1 Volontà e volontario in Aristotele**

Dal momento che i filosofi del linguaggio ordinario che esamineremo operano fra Cambridge e Oxford nella prima metà del Novecento, il trattato di Aristotele al quale faremo riferimento è l’*Etica Nicomachea*, in quanto testo che «maggiormente aveva attirato l’attenzione degli studiosi inglesi, già nell’Ottocento»<sup>3</sup>. D’altra parte il trattato contiene le linee essenziali del pensiero etico aristotelico, pensiero che, come mostrato in un recente saggio<sup>4</sup>, manifesta una coerenza di fondo sia nelle tre etiche (*Etica Nicomachea*, *Etica Eudemia* e *Magna Moralia*) sia, per quanto riguarda i nessi sistematici dei temi etici con quelli biologici, fisici e ontologici, nell’insieme delle opere a lui attribuibili.

---

<sup>2</sup> C. Natali, *Aristotele e il determinismo in Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, Carocci, Roma 2014, p. 54.

<sup>3</sup> E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 1992, p. 113.

<sup>4</sup> M. Zanatta, *Volontà e Volontarietà nell’agire morale secondo Aristotele in Teoria e Prassi in Aristotele*, a cura di L. Grecchi, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 13-14.

Occorre tuttavia precisare che, al fine di confrontare le definizioni contemporanee di volontà con il concetto corrispondente in Aristotele, non faremo riferimento al termine greco *boúlesis* che viene tradotto con "volontà" bensì al termine *ekoúsios*, che viene tradotto sia con "volontario" che con "spontaneo". Questa opzione metodologica, che *prima facie* sembrerebbe ininfluyente per la scontata derivazione dell'aggettivo "volontario" dal sostantivo "volontà", non è da ritenersi irrilevante in quanto i termini greci corrispondenti non traggono origine dalla stessa radice, tant'è che il nesso fra "volontà" e "volontarietà", che nelle nostre lingue contemporanee viene dato come evidente, è posto come *questione* dagli studiosi dell'etica aristotelica e alcuni autorevoli interpreti, quali R. A. Gauthier-J.Y. Jolif e A. Kenny, sostengono che non esiste in Aristotele una vera e propria nozione di "volontà" come facoltà indipendente dell'uomo<sup>5</sup>.

Ebbene la definizione di "volontario" (*ekoúsios*) che Aristotele propone nel libro III dell'*Etica*, precisamente in EN, 1111a23-24, appare molto simile a quelle proposte per il termine "volontà" nei dizionari contemporanei:

ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione<sup>6</sup>.

Aristotele perviene a tale sintetica definizione dopo dettagliate analisi mirate a differenziare la "scelta deliberata" (*proaíresis*), in quanto atto proprio dell'uomo, dal "volontario" in generale, concetto dotato di una maggiore estensione: infatti dello *ekoúsios*, che alcuni interpreti traducono con "spontaneo", intendendolo come equivalente di tutto ciò che segue la propria *natura*, partecipano anche gli animali e, *in un certo senso*<sup>7</sup>, anche le cose inanimate:

<sup>5</sup> C. Natali, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>6</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. Rizzoli, Milano 1986, p. 195.

<sup>7</sup> Occorre precisare che il senso in cui si può dire che anche la pietra che si muove verso il basso agisce "spontaneamente" così come l'uomo che agisce

Parliamo, in generale, di “costretto” e della necessità anche nel caso degli esseri inanimati: diciamo infatti che anche la pietra si porta verso l’alto e il fuoco verso il basso per costrizione ed essendone necessitati. Però, quando questi vi si portino secondo il loro impulso naturale, ossia quello che hanno per se stessi, non si dice “per costrizione”, tuttavia neppure “volontari”, ma l’antitesi è senza nome<sup>8</sup>.

Aristotele precisa in questo contesto (*Etica Eudemia*, 1224 a 15-26) che negli esseri inanimati il principio che li muove, cioè l’impulso (*ormé*) è semplice, così come avviene nel caso degli altri viventi: «infatti non hanno ragione e desiderio contrario, ma vivono del desiderio», mentre

nell’uomo sussistono entrambi e questo avviene in una certa età: quella nella quale gli attribuiamo l’agire. Infatti non diciamo che il fanciullo agisce né la bestia, ma chi già agisce mediante un calcolo<sup>9</sup>.

Nell’*Etica Nicomachea* Aristotele, dopo aver individuato nel “volontario” il genere più ampio nel quale iscrivere le scelte umane, definisce l’agire mediante un calcolo “scelta deliberata” (*proairesis*), chiarendo che il “volontario”, che riguarda ciò su cui il soggetto ha potere, non coincide con la *boulesis* (termine che tradizionalmente viene tradotto con “volontà”), dal momento che è facile constatare che capita agli uomini di “volere” anche: a) cose impossibili e b) che non dipendono dal soggetto.

Dal momento che la scelta riguarda solo le cose che «dipendono da noi», non possono essere oggetto di deliberazione le cose sulle quali l’uomo non ha potere di agire, cioè: a) le verità eterne, come quelle matematiche e, fra le cose in divenire, b) quelle che «divengono sempre nello stesso modo» e c) quelle che si producono talvolta in un modo talvolta in un altro. Sintetizza Aristotele:

nessuno sceglie deliberatamente cose siffatte, bensì quante pensa che possono prodursi per suo mezzo<sup>10</sup>.

Degno di nota è il fatto che il caso b) corrisponde a ciò che diviene secondo quelle che oggi chiamiamo “leggi universali” o

---

“volontariamente” è solo *analogico*: entrambi si muovono non costretti da forze esterne, ma seguendo la loro *natura*.

<sup>8</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, tr. it. Rizzoli, Milano 2012, p. 401.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1111b, 25-26, cit., p. 199.

"necessarie" (vedi *infra* par. 4), mentre all'opposto il caso c) riguarda ciò che diviene senza una regola: si tratta di tutto ciò che noi diciamo dipendere dal caso o dalla fortuna, e, di conseguenza non avere nesso di derivazione causale dalle azioni umane<sup>11</sup>. Questa la sintetica conclusione aristotelica:

Sembra dunque che l'uomo è principio delle sue azioni. E la deliberazione verte sulle cose che possono essere per lui oggetto d'azione, e le azioni tendono ad un fine diverso da sé medesime. Infatti oggetto di deliberazione non potrebbe essere il fine; ma i mezzi per raggiungere i fini<sup>12</sup>.

Applicando nell'interpretazione del brano la nota dottrina aristotelica delle quattro cause, si può dire che le azioni umane sono da giudicarsi volontarie quando l'uomo ne è causa efficiente, cioè dà origine all'azione, avendo precedentemente "scelto" come agire adeguatamente in vista di un fine (causa finale) indicato dal desiderio, che nell'uomo che segue la ragione è la *volontà*.

Per Aristotele quindi "volontà" (*boúlesis*)<sup>13</sup> e atto "volontario" (*ekoúsios*), di cui la scelta deliberata è una specie, sono cose diverse che non possono avere identica definizione. Ricordando che per Aristotele la definizione dice il genere prossimo e la differenza specifica, "volontà" e "scelta deliberata" hanno definizioni diverse in quanto appartengono a generi diversi e precisamente:

- la "volontà" è un desiderio o appetito (genere), proprio anche dell'anima irrazionale dell'uomo, che però si lascia formare dalla ragione e ne segue la regola (differenza specifica che la distingue dagli appetiti animali)<sup>14</sup> mentre

<sup>11</sup> Per precisione occorre ricordare che in questo contesto Aristotele distingue due sotto-specie del caso: il "caso" in senso proprio quando l'assenza di regola è da ascrivere alla natura, e la "fortuna" quando si tratta delle vicende umane. Si potrebbe obiettare che questa seconda specie del caso è comunque condizionata dalle azioni umane: per es. non posso vincere una lotteria se non ho comperato il biglietto. Ma quest'ultima azione è in nostro potere, deriva da una nostra scelta: "ciò che non dipende da noi", nell'esempio proposto, è la vittoria.

<sup>12</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1112b, 31-34, cit., p. 207.

<sup>13</sup> Sembra utile ricordare che la radice del termine greco *boúlesis* è la stessa di *boulé*, che significa sia "decisione" che "assemblea deliberativa".

<sup>14</sup> Per un'analisi del concetto di *volontà* in Aristotele si rinvia a M. Zanatta, *op. cit.*, in particolare le pp. 15-19.

- la “scelta deliberata” è un atto volontario (genere) che deriva, quindi è preceduto, da una deliberazione, cioè da un calcolo razionale (differenza specifica).

Come appare chiaro dalle loro definizioni, “volontà” e “scelta” quindi, nonostante la differenza nel genere, sono strutturalmente connesse attraverso la differenza specifica, essendo entrambe correlate con la parte razionale dell’anima: la volontà con la ragione in quanto capacità di indicare la regola e moderare, mentre la scelta con la ragione in quanto capacità di calcolare i mezzi in vista dei fini<sup>15</sup>.

Si può quindi a ragione dire che nell’uomo il “volontario” coincide con lo “spontaneo”, a condizione che l’uomo segua e asseconda la propria natura di essere razionale e si mostri capace di scegliere, attraverso il proprio *lógos*, l’azione adeguata al fine nella situazione data.

Per Aristotele dunque la “volontà” è desiderio razionale in quanto individua e ha per oggetto il fine, mentre la “scelta deliberata” calcola e ha per oggetto i mezzi per raggiungere il fine, come è reso chiaro anche dall’esempio proposto:

La volontà riguarda piuttosto il fine, la scelta i mezzi per raggiungere il fine: ad esempio noi vogliamo essere in buona salute e scegliamo i mezzi con cui saremo in buona salute; e vogliamo essere felici e lo dichiariamo, ma è inadatto dire “scegliamo”<sup>16</sup>.

Perché Aristotele ritiene opportuno precisare che noi non *scegliamo* di essere felici? Innanzitutto perché il bene supremo, verso cui “spontaneamente”, tutti tendiamo, anche se i filosofi differiscono nel dire cosa essa sia, è la felicità: se qualcuno si comportasse avendo per fine il contrario, cioè l’infelicità, si comporterebbe quindi contro-natura, proprio come una pietra lanciata da una forza esterna verso l’alto; in secondo luogo

---

<sup>15</sup> Occorre ricordare che i fini delle nostre azioni quotidiane per Aristotele sono tutti subordinati al fine ultimo e assoluto che è la felicità: in questo senso la ragione che è all’opera nella “volontà” che decide sui fini non può non avere anche un aspetto calcolativo (*logistikón*), così come, d’altra parte, la ragione che è all’opera nella “scelta” non può non avere anche un aspetto discorsivo, in quanto capacità di adeguare l’azione alla situazione data.

<sup>16</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1111b, 26, cit., pp. 199-201.

perché il raggiungimento di questo fine non è completamente in nostro potere, e, come spesso ripete Aristotele, noi deliberiamo solo su ciò che è in nostro potere.

### 1.2 Volontario e involontario in Aristotele

La ricerca delle origini aristoteliche del concetto contemporaneo di *volontà* deve quindi più propriamente far riferimento al termine *ekoúsios*, tradotto con "volontario" nella sua applicazione all'agire umano, da analizzarsi comunque nei suoi complessi rapporti con la natura desiderante della "volontà". È lo stesso Aristotele a precisare, dopo l'analisi delle virtù svolta nei primi due libri dell'*Etica Nicomachea*, cioè all'inizio del terzo libro, le ragioni per cui è opportuno trattare del volontario; quest'ultima nozione è infatti strettamente connessa con le virtù:

Poiché la virtù concerne passioni ed azioni, e su quelle volontarie sorgono elogi e biasimi, su quelle involontarie perdono e talvolta compassione, è senz'altro necessario per coloro che indagano sulla virtù determinare il volontario e l'involontario<sup>17</sup>.

Perciò nell'etica aristotelica, che viene correttamente etichettata da MacIntyre "etica delle virtù"<sup>18</sup>, la questione centrale, dalla quale dipendono non solo i giudizi morali sulle nostre azioni, ma anche la loro punibilità giuridica, è individuare il criterio per distinguere le azioni volontarie da quelle involontarie<sup>19</sup>.

Degno di nota è il fatto che l'analisi aristotelica si sviluppa a partire dalle azioni involontarie: l'azione volontaria è caratterizzata, secondo la citazione dal Libro III già richiamata, sia dall'aver il proprio principio nel soggetto agente sia dalla conoscenza delle circostanze in cui si svolge, proprio in quanto,

<sup>17</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1109b, 30-34, cit., p. 187.

<sup>18</sup> A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981), Armando, Roma 2007.

<sup>19</sup> Se volessimo ricondurre correttamente la questione nel dibattito etico e giuridico contemporaneo dovremmo meglio chiamarla "questione della responsabilità". Per una sintesi di alcune "ermeneutiche" delle responsabilità si rinvia a A. D'Atri, *Ermeneutiche della responsabilità*, in *Responsabilità e Comunità*, a cura di F. Bianco e M. Zanatta, Pellegrini Editore, Cosenza 2007, pp. 173-185.

al contrario, sono dette “involontarie” le azioni che si compiono: a) per “costrizione”, che cioè non hanno il loro principio causale nell’agente o b) per “ignoranza” delle situazioni particolari dell’azione.

Gli esempi proposti da Aristotele per le azioni del tipo a) involontarie per costrizione, appaiono di facile interpretazione: è ovvio dire che un uomo mosso dal vento non ha il principio del movimento in sé stesso, così come un prigioniero costretto in catene. La questione appare invece più complessa, e per noi più interessante, quando si tratta di decidere sulla volontarietà o meno delle azioni indicate da Aristotele come “miste”: si tratta di

tutte le cose che si compiono per paura di mali più grandi a motivo di un qualche bene (per esempio se un tiranno che tiene in suo potere i genitori e i figli comanda di fare qualcosa di turpe, e se lo facciamo essi sarebbero salvi, se non lo facciamo morirebbero<sup>20</sup>).

Ebbene, per decidere sulla volontarietà di azioni simili a queste, Aristotele introduce la differenza fra costrizione in senso assoluto, come quella che si verifica nel caso dell’essere mosso dal vento o dell’essere prigioniero, e costrizione “in senso relativo”. Quest’ultima riguarda pur sempre azioni il cui principio è nel soggetto che sceglie, e che quindi secondo la teoria aristotelica dovrebbero essere considerate “volontarie”, ma che il soggetto non sceglierebbe in generale ma solo in seguito alla valutazione delle circostanze particolari. La conclusione di Aristotele è che tali azioni debbono comunque considerarsi volontarie, per quanto in questi casi difficile e penosa sia la scelta per il soggetto: difatti è pur sempre l’agente a scegliere sulla base della conoscenza della situazione e del fine. Se volessimo dire invece che è costretto, dovremmo aggiungere il senso in cui lo è, precisando “costretto dalla sua stessa ragione”.

---

<sup>20</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1110a, 4-5, cit., p. 187.

L'interessante trattazione dei casi misti rende ancor più evidente la relazione strutturale che Aristotele istituisce fra il "volontario" e la conoscenza: nella sua etica sono infatti da ritenersi "involontarie" le azioni compiute nell'ignoranza delle circostanze particolari in cui si agisce. Tali circostanze sono molte e possono essere di vario genere: concernono chi agisce, che cosa compie, l'oggetto e l'ambito in cui agisce, talvolta il mezzo, il risultato e il modo.

È utile ricordare alcuni esempi di azioni involontarie proposti da Aristotele: a) il far bere una pozione per salvare qualcuno, non sapendo che è un veleno; b) il credere di trovarsi di fronte un nemico e uccidere qualcuno che invece è il proprio figlio. Degno di nota è il fatto che per Aristotele, in questi casi, l'ignoranza delle circostanze non è sufficiente per poter considerare "involontaria" l'azione: è infatti necessario anche il "pentimento", che consegue quando le circostanze prima sconosciute diventano note<sup>21</sup>.

Infatti chi per ignoranza ha compiuto una qualsiasi cosa, ma non ha ripugnanza per l'azione, non ha agito volontariamente, perché non sapeva ciò che faceva, ma neppure involontariamente perché non prova dolore<sup>22</sup>.

Anche in questo caso, come nel caso della "costrizione", per decidere fra i due giudizi opposti Aristotele propone una distinzione fra due tipi di ignoranza, diversi per l'oggetto: si possono ignorare infatti sia le circostanze sia la regola di condotta. Un'azione è involontaria quando si ignorano alcune delle circostanze in cui si svolge, e si avverte dolore per averla compiuta. Il pentimento è considerato infatti "prova" che, in situazione di conoscenza di tali circostanze, il soggetto agente *avrebbe* agito diversamente perché *conosce* la regola di condotta moralmente giusta. In questo caso la volontà non ha perso la

<sup>21</sup> Si riconoscerà nella dinamica qui indicata lo schema proprio delle tragedie greche, culminanti nel riconoscimento che genera orrore e pietà nello spettatore. Si pensi all'esempio dell'*Edipo re* di Sofocle che narra del re che giace con la propria madre ignorando che lo sia.

<sup>22</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1110b, 18-23, cit., pp. 191-92.

capacità di indicare il fine giusto, fine che, nel caso dell'uomo, orienta il movimento del desiderio. Occorre però anche prevedere la possibilità di individui i quali, dotati di volontà non buona, indirizzano le loro azioni verso fini falsi e non corretti:

Ogni persona viziosa ignora dunque le cose che si devono compiere e quelle dalle quali bisogna astenersi, e per tale errore gli uomini diventano ingiusti e in generale cattivi<sup>23</sup>.

Al fine di valutare la volontarietà dell'azione è necessario allora istituire una netta differenza, da ritenersi fondamentale per l'etica, fra "intemperanza" (*akrasía*), e "depravazione" o vizio (*akolasía*)<sup>24</sup>, laddove la differenza fra i due tipi di comportamento è data dal diverso atteggiamento della "volontà". L'intemperante si lascia vincere dal desiderio e dall'impulsività, che gli esseri umani hanno in comune con gli esseri sprovvisti di ragione, quindi non riesce ad agire secondo la propria intenzione, ma non per questo non conosce la giusta regola di condotta: semplicemente è incapace, in alcune circostanze, di esercitare il dominio sulle sue passioni. Il depravato invece, che, a differenza dell'intemperante, non è capace di pentimento, sceglie deliberatamente un falso bene. Per Aristotele, che equipara la "depravazione" a un male cronico, cioè incurabile, e l'"intemperanza" a un male non permanente, l'"intemperanza" non è allora un vizio, in quanto non è un vero e proprio *stato* o *abito* dell'individuo agente, mentre lo è la "depravazione".

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>24</sup> Ci permettiamo di usare qui una traduzione del termine greco diversa da quella più consolidata di "incontinenza" per evitare nel lettore confusione con il senso corrente in italiano di "incontinenza", considerato sinonimo di "intemperanza". La traduzione dei termini greci in questo caso è decisiva per la comprensione dei concetti espressi da Aristotele. Anche in lingua inglese le scelte dei traduttori sono varie: Ackrill dice "incontinent" l'intemperante e "self-indulgent" il depravato (J. L. Ackrill, *A new Aristotle Reader*, Princeton University Press, Princeton 1988). Segnaliamo un buon esempio di traduzione alternativa inglese (Aristotle, *Ethics*, edited by T. Garvin and D. Widger, Project Gutenberg, 2005) che sceglie di rifarsi al *Self-Control* e distingue chi ne è completamente privo (il depravato) da chi lo possiede in maniera imperfetta (l'intemperante).

Un'utile illustrazione del significato di "depravato" (diremmo meglio "maleducato") è fornita dai casi in cui viene attribuito ai fanciulli:

anche i fanciulli vivono secondo la brama e soprattutto in loro predomina il desiderio del piacere. Se dunque il desiderio non sarà docile e non dipenderà da un principio, s'accrescerà di molto. Infatti il desiderio del piacere è insaziabile e nasce dovunque per chi è sprovvisto di razionalità; e l'esercizio della brama aumenta la tendenza innata nel caso dei fanciulli [...] come il fanciullo deve vivere secondo i precetti del pedagogo, così anche la parte desiderante deve conformarsi alla regola (*katà tòn Logón*)<sup>25</sup>.

Il fanciullo, che non ha ancora raggiunto la piena maturità, non è in grado di dare a sé stesso le regole: dovrà obbedire a principi ricevuti dall'esterno, cioè dai suoi educatori. Riceverà comunque per le sue azioni lodi o punizioni, valide come strumento di educazione alla virtù e ai buoni sentimenti.

Se è così chiarito il tipo di *lógos* che è in atto nella volontà che "desidera" il fine, e che è resa matura dall'abitudine e dall'educazione, rispetto al *lógos* come "calcolo" dei mezzi per il raggiungimento del fine che opera nella "scelta deliberata", Aristotele ribadisce che non è facile per la volontà, che ha comunque la sua origine nel desiderio, dominare e informare di sé le brame naturali innate. Proprio la maggiore complessità della volontà rispetto al mero istinto bestiale la rende più "fragile", come Aristotele mostra attraverso le indulgenti analisi dedicate alla figura dell'uomo intemperante.

Dunque il modello etico che Aristotele delinea, se da un lato fa perno sul carattere razionale dell'uomo, capace di dominare e modellare la propria animalità, dall'altro riconosce la problematicità delle scelte umane, dovuta all'imprevedibilità delle situazioni in cui si compiono.

## 2. Volontà e Libertà in Locke

Non deve stupire il fatto che in Aristotele non troviamo una vera e propria questione della "libertà del volere". Occorre infatti

<sup>25</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1119b, 1-14, cit., pp. 251-53.

ricordare che il termine “libero” ha per i greci una connotazione propriamente politica e si riferisce a un cittadino nato libero e dotato di beni economici; seguendo le indicazioni di M. Nussbaum<sup>26</sup>, possiamo dire che solo nel primo secolo d. C., grazie a Seneca, viene introdotto il significato di “libero” come “padrone del proprio pensiero”. La questione del “libero arbitrio”, in seguito, com’è noto, attraverserà tutta la storia del pensiero cristiano, chiamato a conciliare la libertà del volere con l’onnipotenza divina.

Ciò che interessa in questo contesto è segnalare come in età moderna, età della rivoluzione scientifica e nel contesto della nascita e del fondarsi del pensiero politico liberale, la questione posta da Aristotele come problema della volontarietà dell’azione assume il carattere di rivendicazione della libertà di pensiero e di azione. È nel *Saggio sull’intelligenza umana* di Locke, precisamente nel capitolo dedicato all’idea di “potere”, che si trova una basilare definizione di “libertà”, nella sua opposizione a “necessità”. Tale definizione, pur nell’evidente nuova cornice epistemologica e ontologica, fa uso di categorie analoghe a quelle che abbiamo visto all’opera nell’etica aristotelica. È opportuno rileggere l’intero brano di Locke:

Fintanto che un uomo ha il potere di pensare o non pensare, di muoversi o non muoversi, secondo la preferenza o la direttiva del suo proprio spirito, di quel tanto è un uomo *libero*. Ogni volta che un’azione o rinuncia all’azione non sono egualmente in potere di un uomo; ogni volta che il fare o non fare non *derivi* egualmente dalla preferenza del suo spirito che ordini l’una o l’altra, egli non è libero, sebbene può darsi che l’azione sia volontaria. Così l’idea della *libertà* è l’idea del potere che un agente ha di fare o tralasciare qualunque azione particolare, secondo la determinazione o potere del suo spirito, la quale preferisce l’una cosa o l’altra. Dove la scelta fra queste due cose non è in potere dell’agente e non può essere prodotta da lui secondo la sua volizione, là egli non è libero: quest’agente è sotto la *necessità*. Perciò la libertà non può esistere dove non c’è pensiero, dove non c’è volizione e volontà; ma può esserci volizione, dove non c’è libertà<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> M. C. Nussbaum, *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 2003, pp. 28-32.

<sup>27</sup> J. Locke, *Saggio sull’intelligenza umana* (1690), libro 2, cap. XXI, sez. 8, tr. it. Laterza, Bari 1972, p. 198.

Se avere il potere di fare o non fare e di essere *principio* delle proprie azioni, seguendo le preferenze del proprio spirito, definisce l'uomo libero, allora l'idea lockiana di "libertà" coincide con la definizione aristotelica di "scelta deliberata": non può esistere dove non c'è un pensiero che sceglie. Locke precisa infatti che gli agenti che non hanno pensiero non hanno nessuna volizione e «sono a tutti gli effetti degli *agenti necessari*»<sup>28</sup>. Ma cos'è la volontà? Essa viene identificata con la *facoltà* della scelta e, di conseguenza, il suo dominio è più ampio di quello della libertà: possiamo *volere*, cioè scegliere di fare qualcosa che non è in nostro potere fare, che cioè non siamo liberi di fare. Anche in Aristotele la volontà ha un ambito più esteso della scelta, perché si possono desiderare cose impossibili e che non sono in nostro potere, ma la scelta è preceduta da un ragionamento che esclude dalle opzioni le azioni che non sono in nostro potere. Per Locke invece possono esserci anche azioni volontarie ma non libere: l'esempio scelto è quello di un individuo che, trasportato nel sonno in una stanza chiusa a chiave, vi trova un amico la cui compagnia ama e quindi desidera non uscire. Tutti conveniamo che egli non è libero in quanto non è in suo potere di uscire, pur facendo qualcosa che Locke chiama "volontario" in quanto corrispondente al proprio desiderio. Dall'esempio emerge con chiarezza come il termine "volontà" con Locke abbia ormai assunto un senso che comprende sia il concetto di volontà come desiderio che quello di scelta, che Aristotele teneva distinti.

L'idea di libertà, dunque, per come viene definita da Locke, presuppone sia l'idea di volontà come *facoltà* (nonostante Locke inviti a non pensare che il termine *facoltà* indichi la presenza in noi di un'enigmatica entità distinta), sia l'idea di *potere*, idea però alquanto oscura e capace di generare nuovi quesiti: qual è la

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, cap. XXI, 13, p. 201.

natura del potere? E i poteri sono solo quelli che conosciamo attraverso il loro manifestarsi negli effetti o esistono poteri che non si manifestano mai<sup>29</sup>? E inoltre, per quanto riguarda la volontà come potere di scegliere, il pentimento e il dolore che proviamo quando compiamo azioni che non avremmo dovuto compiere, è un effetto sufficiente a testimoniare la presenza in noi di un tale potere<sup>30</sup>?

### **3. Volontà e Linguaggio: Le “se-frasi” in Moore e gli avverbi di “scusa” in Austin**

Pur rimanendo nel solco della tradizione lockiana, la questione del “potere” della volontà è affrontata in maniera nuova nel Novecento da G. E. Moore, filosofo del “senso comune”. In *Ethics* del 1912 Moore, inaugurando (o “anticipando”<sup>31</sup>) quella linea di pensiero che viene chiamata “analisi del linguaggio ordinario”, sposta l’attenzione dall’ambito ontologico, che si chiede quale sia la *natura* della volontà all’ambito del linguaggio: qual è il “senso” che il verbo “potere” assume nei diversi contesti? E innanzitutto, quando diciamo che “scegliamo” o “abbiamo scelto” di fare, presupponiamo sempre che “potremmo” o “avremmo potuto” fare diversamente?

Secondo Moore l’ambiguità del verbo “potere” è dovuta al fatto che ci sono azioni che non si sono verificate ma che “in un certo

---

<sup>29</sup> Per le conseguenze sulla questione etica della libertà del volere delle teorie metafisiche contemporanee dei “poteri” o “disposizioni” si veda il par. 5.5, *Il libero arbitrio e il nuovo “disposizionalismo”* in A. Marmodoro e E. Mayr, *Breve introduzione alla metafisica*, Carocci Editore, Roma 2017, pp. 132-136.

<sup>30</sup> Non si può ignorare, anche se esula dall’interesse del presente saggio, la funzione di “svolta radicale” nel pensiero etico tradizionale operata da Nietzsche, che, a proposito della volontà, in *Umano troppo Umano* scrive, nel consueto stile lapidario e provocatorio: «Perché l’uomo si ritiene libero, ma non perché è libero, prova pentimento e rimorsi»<sup>30</sup>. La sua nota tesi è che sia la nostra *fede illusoria* nella libertà a causare il pentimento e che tutta la storia della morale non sia altro che la storia di una «menzogna necessaria», quella appunto della libertà del volere, senza la quale non si sarebbe costituita alcuna società civile e «l’uomo sarebbe rimasto animale» (Aforisma 39 in F. Nietzsche, *Umano troppo umano I* (1878), tr. it. Mondadori, Milano 1970, p. 49).

<sup>31</sup> E. Berti, *op. cit.*, p. 112.

senso" *avrebbero potuto* verificarsi, e in un altro *no*. L'esempio scelto è il seguente: «potevo fare un miglio in venti minuti questa mattina camminando, ma certo non potevo fare correndo due miglia in cinque minuti»<sup>32</sup>. La frase proposta fa riferimento a due "controfattuali", cioè a due eventi che non si sono verificati, ma avrebbero potuto verificarsi. L'analisi del primo evento assume questa forma: "pur avendo la *capacità* di camminare a un'andatura adeguata, ho scelto di non farlo"; quella del secondo evento invece è: "non potevo perché *non ho la capacità* di correre a una velocità adeguata". La conclusione di Moore è che il senso del verbo "potere" che è in gioco nella questione della libertà del volere è quello proprio del primo evento, generalizzabile con la frase A: "avrei potuto fare qualcosa di diverso da quello che ho fatto". Il secondo evento fa invece riferimento a una incapacità fisica e quindi non coinvolge la questione della volontà.

Ebbene, secondo Moore, la frase A va integrata con l'aggiunta di un condizionale preceduto dal *se* e diventa la frase S:

avrei potuto, *se lo avessi scelto*, fare qualcosa di diverso da quello che ho fatto<sup>33</sup>.

Dal momento che la forma del condizionale introdotto dal *se* corrisponde a una inferenza causale del tipo "il verificarsi dell'evento *a* causa l'evento *b*", la scelta viene così interpretata come un qualsiasi evento causale *a* che si inserisce in una sequenza di cause per produrre l'evento *b*.

Il tratto rilevante della proposta di Moore è che rende possibile conciliare la libertà del volere con il *determinismo* delle sequenze causali che, seguendo P. van Inwagen, possiamo definire come

la tesi che il passato insieme con le leggi di natura *determinano* un unico futuro, e che solo un unico futuro è compatibile con il passato e le leggi di natura<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> G. E. Moore, *Ethics* (1912), Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 107-108.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>34</sup> P. van Inwagen, *When is the Will Free in Agents, Causes, Events*, edited by T. O'Connor, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 220.

L'impostazione data da Moore, come vedremo, influenzerà i pensatori del Novecento, che si chiederanno se le volizioni siano cause, e, se lo sono, che tipo di cause siano.

L'analisi del verbo *potere* in termini di condizionale è invero criticata da uno fra i massimi esponenti della "filosofia analitica del linguaggio ordinario", l'aristotelista<sup>35</sup> J. Austin. Il filosofo oxoniense, nel saggio del 1956 dal titolo *I se e i posso*, a proposito del collega di Cambridge, Moore, sostiene che questi commette l'errore di considerare tutte le *se*-frasi come condizionali causali del tipo: "se *p* allora *q*". Austin precisa che i condizionali, per essere causali, devono essere tali che dal non-*q* si possa inferire il non-*p*. Prendiamo come esempio il caso dell'espressione: "se piove, all'aperto senza protezione mi bagno": è valida l'inferenza che "se non mi bagno, non piove"<sup>36</sup>.

Nel caso presentato da Moore invece tale tipo di "inferenza dalla conclusione" non è valida, in quanto non ha senso dire "se non posso, non ho scelto di": si dovrebbe invece dire "posso, sia che scelga sia che non scelga". La conclusione di Austin è che

qualunque cosa *se* significhi, evidentemente non è il *se* della condizione causale<sup>37</sup>

che connetta cioè antecedente e conseguente come causa ed effetto. Austin, dal canto suo, propone un approccio alla questione della volontà, che esemplifica nel fortunato saggio *Una giustificazione per le scuse*<sup>38</sup>, e che consiste semplicemente nello svincolare la questione della libertà dalle interpretazioni che assumono la libertà come nozione positiva. Per Austin essa va ricercata nelle

---

<sup>35</sup> E. Berti, *op. cit.*, pp. 118-127.

<sup>36</sup> L'esempio proposto da Austin è invece: "Se corro, ansimo", dalla cui conclusione si inferisce che "se ansimo, corro".

<sup>37</sup> J. L. Austin, *I se e i posso*, in *Saggi filosofici* (1961), tr. it. Guerini e Associati, Milano 1990, p. 201 e p. 207. Interessante è il fatto che Austin (pp. 205-206) giustifichi l'errore logico di Moore con l'ambiguità del termine inglese *could*, che, com'è noto, è sia il passato indicativo di *potere* che l'ausiliario del condizionale: così *could have* può essere letto sia come l'indicativo passato: "potevo avere" che come il condizionale "avrei potuto avere".

<sup>38</sup> Il saggio comparve sui «Proceedings of the Aristotelian Society» del 1956-1957.

azioni compiute "non non-liberamente", quindi attraverso una nozione negativa: il significato di *giusto* e *sbagliato* sarà così individuato a partire dalle situazioni «anormali, quelle che manifestano un malfunzionamento nel meccanismo normale delle azioni» e così sarà «l'anormale a gettare luce sul normale»<sup>39</sup>.

L'analisi delle situazioni e dei modi diversi in cui gli uomini sono soliti chiedere scusa e discolparsi, sia nella vita quotidiana che nei procedimenti giudiziari, mostra in maniera esemplare che l'azione è un meccanismo complesso, al cui interno possiamo accedere attraverso dettagli per lo più poco considerati: nel caso del "chiedere scusa" le maniere usuali sono costituite da *avverbi* nella forma negativa, quali "in-volontariamente", "senza proposito", "in-avvertitamente", "distrattamente". Se si considera che la funzione dell'avverbio è quella di aggiungere particolari all'azione indicata dal verbo, non stupisce che siano proprio gli avverbi a consentire l'analisi del complesso *meccanismo dell'azione*:

Le espressioni avverbiali non solo distinguono classi di azione, ma distinguono anche i dettagli interni del meccanismo del fare azioni, o le parti nelle quali si organizza il meccanismo del fare azioni [...] Nel *fare* effettivamente queste cose (nell'intesserle) dobbiamo prestare (una certa) attenzione a ciò che stiamo facendo e avere (una certa) cura nel guardarci da (probabili) pericoli<sup>40</sup>.

L'analisi di Austin mostra che ogni termine usato per chiedere scusa indica una mancanza di attenzione in qualcuna delle fasi o delle parti di cui l'azione si compone. Inoltre, essendo l'esecuzione di un'azione preceduta dalla raccolta delle informazioni che la riguardano e dalla loro interpretazione, capita anche di commettere qualche errore in questa fase: si spiega così perché una delle formule più usate per chiedere scusa è semplicemente "mi sono sbagliato".

In questo saggio di Austin, da ritenersi esemplificativo del suo programma di «fenomenologia linguistica», che considera le parole

<sup>39</sup> J. L. Austin, *Una giustificazione per le scuse*, *ibid.*, p. 173.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 185.

e i loro significati strumenti per «affinare la percezione che abbiamo dei fenomeni», è evidente l'influenza del paradigma aristotelico di "azione in-volontaria" dovuta a ignoranza, così come è evidente nella distinzione che Austin opera fra "volontario" e "deliberatamente" in base ai termini a loro opposti: «l'opposto di "volontario" potrebbe essere "sotto costrizione"; l'opposto di "involontario", "deliberatamente"»<sup>41</sup>. D'altra parte ci consente di etichettare come *neoaristotelica* la sua impostazione lo stesso Austin, il quale scrive:

Aristotele è stato spesso rimproverato perché parla delle scuse o delle giustificazioni e trascura il "vero problema": io invece ho cominciato ad interessarmi delle scuse, da principio, quando ho cominciato a capire che quest'accusa era ingiusta<sup>42</sup>.

#### **4. Volontà e Logica nel neopositivismo**

Sempre a Oxford a metà del Novecento A.J. Ayer, esponente del neopositivismo, affronta la questione della libertà del volere dal punto di vista logico. Nel saggio del 1946 *Libertà e Necessità*, pur partendo dalla validità delle tesi proprie del neopositivismo che ogni evento ha una causa, e che compito dello scienziato sia individuare le leggi causali valide in natura onde essere in grado di prevedere gli eventi futuri, riconosce che, quando si tratta di azioni umane, la nostra capacità di previsione è molto limitata. Di fronte a questa situazione, ricorda Ayer, il "determinista" afferma che, anche se non siamo ancora in grado di trovare le leggi causali che spiegano i nostri comportamenti, non per questo tali leggi non esistono: non possiamo cioè addurre a prova della libertà dell'uomo la nostra ignoranza delle leggi che governano le nostre azioni. Dall'altra parte il "moralista" afferma che «il poter agire moralmente è condizione essenziale del nostro essere moralmente responsabili»<sup>43</sup>: infatti se le mie azioni dipendessero

---

<sup>41</sup> J.L. Austin, *Una giustificazione*, cit., p. 184.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>43</sup> A.J. Ayer, *Libertà e Necessità*, in *La Logica della Libertà*, a cura di M. De Caro, Meltemi, Roma 2002, p. 45.

dal caso e non dalla mia libera scelta, non potrei esserne ritenuto causa e non potrei essere chiamato a risponderne. Secondo Ayer, che per questa tesi può essere considerato uno dei fondatori del *compatibilismo* in etica, è quindi necessario conciliare la libertà del volere con la causalità:

proverò a dimostrare che il fatto che la mia azione sia causalmente determinata non implica necessariamente che io sia costretto a compierla - vale a dire non implica necessariamente che io non sia libero<sup>44</sup>.

Giova ricordare che, dal momento che anche Aristotele, come abbiamo visto, sostiene che non si può parlare di scelta nel caso di cose che diventano senza una regola, anche il grande stagirita può essere interpretato come un "compatibilista" *ante litteram*<sup>45</sup>.

Ayer, dopo aver escluso dalla classe delle azioni libere una serie di casi in cui è facile riconoscere la presenza di una costrizione, si sofferma su un interessante esempio, quello del "cleptomane". Le caratteristiche del cleptomane rispettano il modello aristotelico dell'*intemperante*: anche se decide di non rubare, la sua decisione è irrilevante per il suo comportamento; il ladro abituale invece, che decide deliberatamente di rubare, si comporta secondo il modello aristotelico del *depravato*. Ayer si chiede: se anche il ladro abituale è diventato tale grazie a una serie di cause che lo hanno indotto a esserlo, perché lo consideriamo moralmente diverso dal cleptomane?

Per rispondere a questa domanda Ayer propone di distinguere fra "leggi logiche", che sono quelle che collegano i principi con le conclusioni in maniera *necessaria* e "leggi causali" che «collegano fattualmente», e secondo le quali causa ed effetto sono solo «regolarmente correlate». Riprendendo la nota teoria della causalità di Hume<sup>46</sup>, Ayer sostiene che la legge causale si può descrivere nel seguente modo:

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>45</sup> C. Natali, *op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>46</sup> Hume è ritenuto il fondatore della teoria "regolarista" della causalità in quando riconduce l'idea di causalità come "connessione necessaria" a quella di "congiunzione costante" fra eventi. Si veda D. Hume, *Ricerche sull'intelletto*

quando si verifica un evento di un tipo, allora si verifica anche un evento di un altro tipo, che intrattiene una determinata relazione temporale o spazio-temporale col primo<sup>47</sup>.

In base a questa definizione, quando le nostre decisioni si trovano in relazione costante con le nostre azioni, diciamo che abbiamo agito liberamente, senza contraddire la fede scientifica nel principio di causalità. Ciononostante, si può sempre verificare il caso di qualcuno che si comporti contrariamente a come agirebbe la maggior parte degli uomini: se, per esempio, diciamo che un ladro è divenuto tale a causa di una serie di circostanze, non possiamo escludere il fatto che qualcuno, nonostante la stessa serie di circostanze passate, non sarebbe diventato ladro.

La posizione di Ayer è particolarmente rilevante se si considera il fatto che nell'ambito dello stesso neopositivismo c'era chi riteneva possibile "sbarazzarsi" del tutto della questione della libertà del volere: M. Schlick, l'animatore del famoso "Circolo di Vienna" in *When is a man responsible* del 1939 sostiene infatti che essa sia uno "pseudo-problema" derivante da un fraintendimento linguistico. Per individuare in cosa consista tale fraintendimento anche Schlick, come Ayer, parte dalla tesi che ogni scienza deve presupporre che le leggi causali abbiano una validità universale, ma propone una definizione di "legge naturale" tale da distinguerla nettamente dalla legge in campo etico e giuridico. Questa seconda è di tipo *prescrittivo*, la prima di tipo *descrittivo*; solo per il primo tipo, proprio delle leggi etico-giuridiche parliamo correttamente di coercizione (*compulsion*). Quando parliamo di coercizione anche riferendoci a leggi del secondo tipo, secondo Schlick, usiamo un linguaggio metaforico e induciamo così all'equivoco: diciamo, per esempio, che i pianeti "obbediscono" alle leggi di Keplero mentre stiamo semplicemente *descrivendo*, attraverso tali leggi, il loro comportamento. Così,

---

*umano e sui principi della morale* (1748), tr. it. Laterza, Bari 1968, Sez. VII, pp. 78-83.

<sup>47</sup> A.J. Ayer, *op. cit.*, p. 53.

quando parliamo dei desideri ai quali un uomo "obbedisce" in base a leggi psicologiche, facciamo riferimento a leggi di tipo *descrittivo*; siamo invece nell'ambito delle leggi *prescrittive* quando parliamo di "coercizione" dei nostri desideri.

Secondo Schlick, quindi, quando chiamiamo "necessarie" le leggi di natura, che semplicemente descrivono, adoperiamo un linguaggio "antropomorfo": attribuiamo alla natura il potere di costringere, che è proprio solo degli uomini. Il senso proprio del termine "necessario" quando viene applicato alle leggi naturali è invece: "ciò che è universalmente valido" e ha come suo opposto l'indeterminato. Quanto al concetto di "libertà" esso ha come suo opposto il concetto di "costrizione".

Da questa distinzione di Schlick deriva, per esempio, la conseguenza che l'uomo non può essere ritenuto responsabile delle condotte causate da droghe o da malattie: queste azioni sono infatti da annoverare fra quelle *non libere* perché indotte da cause naturali.

Nonostante dichiararsi priva di senso la questione della libertà del volere, Schlick indica come nozione cardine della morale quella di "responsabilità": il compito della morale sarebbe quello di individuare il "reale istigatore" di un'azione scorretta al fine di poterlo *punire*. La punizione è poi giustificata dalla sua utilità sociale: svolge una funzione "educativa", sia nei confronti dello stesso agente, che non ripeterà più l'azione sbagliata, sia nei confronti degli altri membri della comunità, che non la compiranno per timore delle punizioni.

Nell'analisi suggerita da Schlick l'unica questione pienamente dotata di senso in etica è quella di trovare il criterio per individuare, nella lunga catena di cause, a chi o a cosa addebitare il *motivo* scatenante un'azione:

la questione di chi è responsabile è la questione che riguarda il *punto corretto di applicazione del motivo*<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> M. Schlick, *When a man is responsible?* in *Free Will and Determinism*, edited by B. Berofsky, Harper and Row, New York-London 1966, p. 61.

Non interessa qui valutare la semplicistica teoria della pena correttiva, alla quale Schlick aderisce appieno, quanto piuttosto il fatto che, nonostante dichiarare “insensata” la questione della libertà del volere, lascia intendere che i nostri desideri o “motivi” (ciò che muove l’azione) possano essere costretti, cioè indotti da altri, sia che questi perseguano fini nobili, cioè nell’interesse della società, che malvagi. Come mero fenomeno soggettivo la libertà viene invece ricondotta a un sentimento (*feeling*) che corrisponde alla consapevolezza che si sta agendo secondo i propri desideri, senza un’ampia considerazione delle catene di cause e motivi remoti dai quali il motivo presente dipende.

Anche la posizione di Schlick, dal momento che non esclude che l’agire sia dovuto a motivi soggettivi, si annovera comunque fra quelle a sostegno del *compatibilismo*.

Una tesi esplicitamente contrapposta a quella di Schlick si deve al filosofo scozzese, di tradizione idealista, A. C. Campbell, considerato fra i massimi esponenti del *libertarismo*.

### **5. Gli argomenti dei “libertari”**

Campbell discute analiticamente nel 1951, sulla rivista oxoniense *Mind*, la proposta avanzata da Schlick: non contesta la distinzione fra leggi “descrittive” e “prescrittive”, quanto il fatto che sia questa la chiave per affrontare la questione della libertà morale. Nella parte propositiva della teoria di Schlick, come abbiamo visto, la responsabilità morale viene ricondotta a quella di «punizione come forma di educazione». Sulla base di questa teoria, argomenta Campbell, dovremmo sostenere che anche il cane, che ha rubato il cibo al padrone, è moralmente responsabile, cosa che non diciamo in quanto riteniamo che l’azione del cane,

diversamente da quello che pensiamo sia vero degli esseri umani, sia solo un momento in una catena continua di cause ed effetti. In altre

parole, noi comunemente richiediamo come condizione della responsabilità morale un genere di libertà *contro-causale*<sup>49</sup>.

Paradossale appare poi a Campbell l'esclusione dall'ambito dell'interesse morale del lontano passato: i morti, non essendo punibili, non hanno avuto forse responsabilità? Gli storici non ricercano forse tali responsabilità? Schlick inoltre, fondando le sue analisi sull'interesse sociale, non fornisce strumenti teorici idonei ad analizzare casi di condotta che giudichiamo moralmente lodevoli, nonostante siano compiuti in contrasto con alcune consolidate norme sociali.

Anche Campbell, nella sua argomentazione, parte dal significato comune che attribuiamo al termine "moralmente responsabile": non lo attribuiamo quando riteniamo che «l'agente non avrebbe potuto farci niente (*he could not help it*)», sia se pensiamo che le cause di costrizione siano interne (passioni e desideri), sia che siano esterne al soggetto. Nel nostro giudizio è quindi implicito il riconoscimento che l'agente «non avrebbe potuto agire diversamente».

Ma è corretto analizzare l'espressione nei termini, introdotti da Moore, del condizionale "se lo avesse scelto", per presentarla nella stessa forma di una connessione causale? La risposta di Campbell è negativa: nonostante l'analisi moreana possieda il merito di porre l'attenzione sul momento della "scelta", non c'è bisogno di caratterizzare quest'ultima in termini di condizionale:

sarebbe meglio dire che condizione della responsabilità morale di A è che avrebbe potuto *scegliere diversamente*<sup>50</sup>.

La tesi alternativa di Campbell è che l'uomo possiede *categoricamente*, e non come potenzialità o disposizione, la facoltà di scegliere e volere, ed essa è condizione necessaria, anche se non sufficiente, per agire di conseguenza.

Particolare rilievo assume, nelle tesi di Campbell, l'argomento avanzato dagli avversari *compatibilisti*, già introdotto da

<sup>49</sup> C. A. Campbell, *Is "Free Will" a pseudo-problem?*, in *ibid.*, p. 114.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 124.

Aristotele, derivante dal *caso*. L'argomento dice: se sostenessimo che l'uomo non è "determinato", cioè causato, nelle sue scelte da sé stesso (o dal suo carattere, qualunque cosa si intenda con questo termine) dovremmo anche sostenere che l'uomo non è causa delle sue azioni, cioè che agisce *casualmente* e non secondo leggi<sup>51</sup>.

Contro tale argomento Campbell precisa che la propria concezione, da definire *libertaria*, non coincide con l'*in-determinismo*: appropriandosi del pensiero etico kantiano egli identifica la libertà con il potere di auto-determinazione, che consiste nell'obbedienza a leggi di cui autrice è la stessa ragione umana. Campbell ritiene inoltre che il terreno su cui le interpretazioni dei *compatibilisti*, che equiparano le scelte umane alle cause naturali, fatalmente si infrangono sono quelle azioni che l'uomo sceglie in contrasto con i propri più forti desideri, quelle cioè in cui si manifesta un conflitto fra dovere (*duty*) e piacere. Tali azioni consentono invece ai *libertari*, che sostengono che la libertà è una caratteristica essenziale dell'uomo, di identificarla con la capacità di sottrarsi alla causalità deterministica, opponendosi alla natura istintuale dell'uomo, come già Aristotele sosteneva e come Kant ha ribadito considerando l'uomo cittadino di due mondi, uno "sensibile" e l'altro "intellegibile".

Ora, se accettiamo la distinzione fra mente e corpo, che rapporto c'è fra queste due entità e, per quanto riguarda il nostro tema,

---

<sup>51</sup> Occorre ricordare anche la proposta di D. Dennett che cerca di conciliare *compatibilismo* e *libertarismo*, sulla base dell'assunzione che le azioni possono essere determinate, ma tuttavia casuali nelle modalità della loro esecuzione. Il modello proposto da Dennett è quello delle scelte casuali operate da un calcolatore che è retto da leggi deterministiche: ci affidiamo a un algoritmo rigido, per esempio, per indicare una password momentanea o per estrarre un numero a caso. «I computer sono generalmente dotati di un generatore di numeri casuali, ma il processo che genera la sequenza è un processo assolutamente deterministico e determinato» (D. Dennett, *On Giving Libertarians What They Say They Want*, in *Agents, Causes, Events*, cit., p. 54). Anche le scelte umane potrebbero svolgersi secondo lo stesso modello: pur determinate da motivi, vengono eseguite in maniera imprevedibile, casuale.

come si può configurare un rapporto di causalità fra realtà così diverse?

### 6. La volontà nel contesto del *mind-body problem*

Inserito nel contesto della discussione, che attraversa tutta la filosofia contemporanea, sul cosiddetto *mind-body problem*, risulta ormai evidente che, prima di affrontare il problema della libertà del volere e quello connesso di "responsabilità", sia necessario chiarire il senso che il concetto di "causalità" assume quando viene applicato alle azioni umane: l'agente uomo può essere considerato *causa* alla stessa maniera di altri eventi naturali?

Uno degli autori contemporanei che ha affrontato in maniera più approfondita e sistematica tale questione è D. Davidson, il quale, nel suo saggio del 1960 dal significativo titolo *Azioni ed eventi* argomenta a favore della tesi propria del "senso comune" che:

la razionalizzazione (*rationalization*), consistente nella spiegazione che l'agente fornisce della sua azione è una specie di spiegazione (*explanation*) causale<sup>52</sup>.

Il presupposto da cui parte la teoria di Davidson è l'assunzione che «gli eventi mentali sono identici a eventi fisici», sono cioè «individui irripetibili e collocati nel tempo» come, per esempio «la particolare eruzione di un vulcano»<sup>53</sup>. Nonostante siano eventi, quelli mentali presentano però una loro "anomalia" tipica rispetto a quelli fisici: «un evento è mentale se possiede una descrizione mentale» e una descrizione è mentale se implica un verbo mentale, come "credere", "intendere", "desiderare", "percepire"<sup>54</sup>. L'intenzione di Davidson è quella di rimuovere il "mentale" dall'ambito del soggettivo e del privato, per assegnarne la definizione a un tipo particolare di linguaggio, quello "descrittivo" di situazioni.

Il riconoscimento di una anomalia propria del mentale consente, secondo Davidson, *contemporaneamente* di affermare il carattere

<sup>52</sup> D. Davidson, *Azioni ed eventi* (1980) tr. it. il Mulino, Bologna 1992, p. 41.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 288.

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 289.

“deterministico”, cioè universale e rigoroso, delle leggi causali che collegano eventi fisici, e di negare che esistano leggi deterministiche, cioè relazioni “nomologiche”, che uniscano eventi mentali e fisici. Davidson intende aderire a un sistema ontologico che denomina “monismo anomalo”: il sistema è monistico in quanto aderisce al materialismo, dal momento che ammette: a) che tutti gli eventi siano fisici, ma se ne discosta (è “anomalo”) in quanto nega: b) che si possano dare spiegazioni puramente fisiche dei fenomeni mentali. Davidson accetta cioè l’idea che «gli eventi mentali sono in qualche senso dipendenti da, o che “sopravvengano” a caratteristiche fisiche», pur non riducendo tutto il mentale al fisico<sup>55</sup>.

La nozione cardine in Davidson, e la chiave per rispondere alla questione del rapporto fra mentale e fisico, è dunque quella di “sopravvenienza”<sup>56</sup>: essa sta a indicare qualcosa che non aggiunge nulla al reale, a *ciò che è*, pur essendo qualcosa passibile di descrizione. Ed è la descrizione propria degli eventi mentali a presentarsi “anomala” in quanto non può essere ridotta ad aspetti comportamentali dell’agente essendo condizionata dall’interpretazione degli asserti intenzionali: proprio come capita per le traduzioni fra lingue diverse, è caratterizzata da “indeterminatezza”.

Ciononostante, ribadisce Davidson, non è corretto rinunciare a ritrovare una qualche “coerenza” fra l’insieme di credenze, desideri e intenzioni, insieme che Davidson indica con il termine di “disposizione” (*attitude*) mentale, e le azioni. Il costo della rinuncia sarebbe infatti troppo alto, rinunceremmo alla possibilità di trattare gli agenti umani come *persone*:

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>56</sup> Una definizione ormai classica di “sopravvenienza” attraverso la nozione di “costo ontologico nullo” (*ontological free lunch*) si trova in *A World of State of Affairs* di D. M. Armstrong del 1997: «Ciò che sopravviene non è un’aggiunta di essere» (in D. M. Armstrong, *Ritorno alla Metafisica*, tr. it. Bompiani, Milano 2012, p. 1003).

Dobbiamo concludere, penso, che non si possa assumere una rigidità di relazioni *nomologiche* tra il mentale e il fisico fintanto che concepiamo l'uomo come animale razionale<sup>57</sup>.

Davidson non cela la sua adesione alla proposta avanzata da Kant che, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1795, così si esprimeva:

Questo deve essere assolutamente presupposto: che non si dà una reale contraddizione fra libertà e necessità naturale nelle medesime azioni umane perché tantomeno si può rinunciare al concetto di natura così come a quello di libertà<sup>58</sup>.

Com'è noto, il concetto di libertà corrisponde in Kant all'autonomia della ragione pratica, alla capacità che la ragione ha di dare a sé stessa la legge alla quale far sottostare le azioni, sfuggendo al determinismo causale al quale altrimenti il regno della sensibilità e la ricerca del piacere soggettivo la incatenerebbero.

La proposta kantiana, nonostante non si allontani dal solco tracciato da Aristotele, rende però "drammatico" il conflitto fra desiderio e ragione, come è testimoniato dal senso dello sforzo che avvertiamo quando agiamo per *dovere*, quando cioè agiamo per "auto-costrizione". Aristotele invece, che si sofferma sulla figura dell'intemperante proprio per meglio evidenziare l'autocontrollo connesso con l'azione virtuosa, evidenzia il carattere "spontaneo" dell'esercizio dell'autocontrollo: il desiderio che muove all'esercizio delle virtù etiche, così come il piacere che ne risulta, non fanno altro che esaltare la natura razionale dell'uomo. Scrive a tal proposito McIntyre:

Agire virtuosamente non significa, come poi riterrà Kant, agire contro la propria inclinazione, significa agire in base a un'inclinazione plasmata mediante la coltivazione delle virtù<sup>59</sup>.

Rimaniamo così sulla traccia segnata da Aristotele e Kant se riconosciamo che anche le nuove conoscenze dei meccanismi neurologici e fisiologici alla base delle azioni umane, pur

<sup>57</sup> D. Davidson, *Azioni ed eventi*, cit., p. 294.

<sup>58</sup> I. Kant, *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, t. VI, p. 92 (traduzione mia).

<sup>59</sup> A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 181.

essendo un valido supporto per le nostre teorie morali, non possono indurci a “ridurre” le azioni umane sotto il dominio di leggi deterministiche.

### **7. L'esperienza di Libet**

Un importante contributo alla discussione sulla libertà del volere attraverso l'approccio sperimentale delle neuroscienze viene dall'ormai famoso “esperimento di Libet”. Vediamo in cosa consiste.

B. Libet riprende i risultati già ottenuti nel 1965 da H. Kornhuber e L. Deecke, i quali, studiando azioni molto semplici, quali sollevare un dito o una mano, hanno individuato la modificazione elettrica che si verifica nel cervello nei momenti che precedono l'inizio di un'azione volontaria. Questa modificazione elettrica, denominata RP da *Readness Potential* cioè “potenziale di prontezza”, misura, in base agli esperimenti di Libet, 550 microsecondi.

L'esistenza del “potenziale di prontezza” dovrebbe provare che il cervello inizia il processo dell'azione volontaria (*volitional*) *prima* che si attivi il muscolo che produce il movimento corrispondente. Libet si chiede appunto se questo minimo intervallo di tempo sia sufficiente a collocare la fase di volontà cosciente all'inizio della modificazione cerebrale RP. L'esperimento prevede che siano gli individui sotto osservazione a indicare “soggettivamente” il momento dell'origine dell'azione volontaria.

Il sorprendente risultato dell'esperimento è che il momento dell'apparire della volontà consapevole (W) è *posteriore* all'inizio del processo RP, che prepara all'azione:

Clearly, the brain process (RP) to prepare for this voluntary act began about 400 msec. before the appearance of the conscious will to act (W)<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> B. Libet, *Do we Have Free Will?*, in *Oxford Handbook of Free Will*, edited by R. Kane, Oxford University Press, New York 2002, pp. 531-564, p. 555.

Di conseguenza, non si può dire che sia la coscienza a dar inizio e a "causare" l'atto.

Dati questi risultati, come è possibile parlare di libertà del volere? Libet sostiene che sia ancora possibile, con una indispensabile limitazione: il volere non è libero quando decide di iniziare un'azione, ma quando sceglie di *non* compierla. Infatti, dal momento che fra l'insorgere della coscienza del volere e l'inizio dell'azione intercorre un intervallo di 150 microsecondi (differenza temporale fra i 550 msec. dell'inizio di RP, e i 400msec. dell'inizio di W), l'agente ha comunque la possibilità di interrompere il processo, appena avviatosi inconsapevolmente, e di non compiere l'azione, di esercitare cioè il suo potere di "veto".

Secondo Libet quindi i risultati dei suoi esperimenti non sono in contrasto con i fondamentali principi morali e religiosi (non sono forse i dieci comandamenti presentati in forma di divieto?), anzi proverebbero che non possiamo essere ritenuti responsabili dei desideri o delle intenzioni, ma solo delle azioni, che sono sotto il nostro controllo:

The mere appearance of an intention to act could not be controlled consciously; only its final consummation in a motor act could be consciously controlled<sup>61</sup>.

In ogni caso, comunque sia consentito interpretare questo e simili esperimenti dei neuro-scienziati, rimane sul tappeto quella che Davidson chiama a ragione "anomalia" delle azioni umane rispetto agli altri eventi: in questo campo infatti gli esperimenti non possono annullare la serie di interpretazioni in gioco: lo scienziato "describe" in un linguaggio, così come i soggetti sotto osservazione riferiscono, nel loro linguaggio, ciò di cui sono coscienti.

Ciononostante, la divergenza delle azioni umane rispetto agli eventi risulta attenuata se facciamo riferimento, come propone

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 561.

Libet<sup>62</sup>, al “principio di indeterminazione” (*uncertainty principle*): dobbiamo infatti accettare che anche una conoscenza certa delle attività neuronali, di cui la coscienza del volere sarebbe un semplice “epifenomeno”, ci è preclusa.

Heisenberg ha dimostrato, per la teoria quantistica, che non esistono leggi fisiche “esatte”, capaci di prevedere in maniera certa: posto che a) ogni legge è determinata sulla base di osservazioni e misurazioni di eventi spazio-temporali, e che b) tali osservazioni, interferendo con l’oggetto osservato, non possono fornire dati certi, segue che le leggi che su di esse si fondano sono inesatte. Scrive Heisenberg nel discorso per l’assegnazione del Premio Nobel nel 1932:

Mentre nella teoria classica il tipo di osservazione è inessenziale per l’evento, nella teoria quantistica dunque la perturbazione collegata con l’osservazione dell’evento atomico gioca un ruolo decisivo.[...] Questa differenza tra fisica classica e fisica atomica è naturalmente comprensibile, in quanto per corpi pesanti, come i pianeti, che si muovono intorno al sole, la pressione della luce solare che si riflette sulla loro superficie e che è necessaria per la loro osservazione, non gioca alcun ruolo; per i più piccoli mattoni della materia invece, a causa della loro piccola massa, ogni osservazione costituisce un intervento decisivo nel loro comportamento fisico<sup>63</sup>.

Ora, dal momento che il nostro sistema nervoso è costituito da piccolissimi “mattoni di materia”, e che quindi, allo stato attuale delle conoscenze fisiche, non è possibile prevedere con assoluta certezza le azioni e reazioni umane, mentre è condizione necessaria per la vita civile ritenere l’uomo responsabile delle sue azioni, rimane compito fondamentale della filosofia chiarire il senso che il termine “volontario” assume nei diversi contesti. In conclusione, possiamo dire che il modello argomentativo di Aristotele, “primo esempio di analisi del linguaggio ordinario”<sup>64</sup>, che ha il grande merito di mettere in evidenza la struttura complessa dell’agire umano fatta di interrelazioni fra principi e

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>63</sup> W. Heisenberg, *Lo sviluppo della meccanica quantistica* (1933), in *Il principio di indeterminazione*, a cura di S. Boffi, «Quaderni di Fisica Teorica», 3, 1990, p. 33.

<sup>64</sup> E. Berti, *op. cit.*, p. 112.

circostanze dell'azione, modello già riscoperto a Oxford nella prima metà del Novecento, è ancora adatto a fornire validi suggerimenti all'etica contemporanea.